



**Germanica**

26 | 2000

Philosophie et littérature dans les pays de langue  
allemande au xxe siècle

---

## Kafka et Kierkegaard : Frères de sang ou penseurs contraires ?

*Blutsverwandte oder gegensätzliche Denker ?*

Florence Bancaud-Maenen

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/germanica/2412>

DOI : 10.4000/germanica.2412

ISSN : 2107-0784

### Éditeur

Université de Lille

### Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2000

Pagination : 101-113

ISBN : 9782913857032

ISSN : 0984-2632

### Référence électronique

Florence Bancaud-Maenen, « Kafka et Kierkegaard : Frères de sang ou penseurs contraires ? », *Germanica* [En ligne], 26 | 2000, mis en ligne le 07 mars 2014, consulté le 06 octobre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/germanica/2412> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/germanica.2412>

---

Ce document a été généré automatiquement le 6 octobre 2020.

© Tous droits réservés

---

# Kafka et Kierkegaard : Frères de sang ou penseurs contraires ?

*Blutsverwandte oder gegensätzliche Denker ?*

Florence Bancaud-Maenen

---

- 1 Si les nombreux lecteurs des romans de Kafka sont conscients de l'influence de Dickens, Flaubert, Kleist et Dostoïevski sur son œuvre narrative, moindres sont ceux qui, ayant consulté son Journal, ont découvert l'importance de la pensée de Kierkegaard dans ses textes autobiographiques, ses aphorismes, voire ses récits et romans.
- 2 Certes, la relation livresque que noue Kafka avec le penseur danois né soixante-dix ans avant lui, en 1813, et mort en 1855, mais dont les œuvres ne furent traduites qu'à partir de 1900, est assez tardive. Kafka ne découvre Kierkegaard qu'en 1913, alors que sa vocation littéraire a déjà été confirmée par *Le Verdict* et *La Métamorphose* et qu'il ne lui reste que vingt et une années à vivre. Le 21 août, il note ainsi dans son Journal :

J'ai reçu aujourd'hui *Le Livre du juge* de Kierkegaard. Comme je le pressentais, son cas est très semblable au mien, en dépit de différences essentielles, il est situé pour le moins du même côté du monde. Il me confirme comme un ami<sup>1</sup>.
- 3 Cette première note témoigne déjà de toute l'ambiguïté qui caractérise l'attitude de Kafka face à Kierkegaard et à son œuvre : à un sentiment d'affinité indéniable se mêle une volonté de distance déjà évidente. La première approche de l'œuvre de Kierkegaard est suscitée par un ami de Kafka, Willy Haas ; elle se limite au *Livre du Juge*, un choix d'extraits du Journal de 1833-1855. Dès 1917, Kafka se penche plus intensément sur son œuvre et consulte le livre de Monrad daté de 1909 et consacré à la vie et l'œuvre du danois ainsi que l'ouvrage de Regine Schegel intitulé *Sören Kierkegaard et son rapport avec elle*. À l'automne 1918, il lit *Ou bien ou bien*, puis *Crainte et Tremblement* (1843), qu'il prêterait à son ami Robert Klopstock en 1921. En 1922 enfin, Kafka étudie *Les Stades sur le chemin de la vie* et relit *Ou bien ou Bien* comme il le mentionne dans une des dernières notes du Journal datée du 18 décembre.
- 4 Néanmoins, son attitude évolue au cours de ces neuf années : jusqu'en 1917, la critique de Kafka envers Kierkegaard est toujours positive. De 1917 à 1921, elle se fait plus négative et Kafka exprime une incompréhension et une distance croissantes envers le

philosophe danois ; enfin, la troisième période se caractérise par la critique indirecte de Kierkegaard à travers la figure d'Abraham, par rapport auquel Kafka développe son propre concept de morale, de limite et de choix existentiel.

- 5 La première phase de critique positive coïncide avec la rencontre et la rupture de Kafka avec Felice. Elle est placée sous le signe de l'angoisse, du vertige des possibles et du questionnement sur le mariage.
- 6 Si Kafka reconnaît Kierkegaard comme un « frère de sang », c'est non seulement parce qu'il partage sa peur du mariage, mais aussi sa mélancolie et son profond sentiment de culpabilité lié au poids d'un père tout puissant. Le père de Kierkegaard, autodidacte féru de philosophie et de théologie, a donné à ses enfants une éducation très sévère mâtinée d'un luthéranisme très austère qui a très tôt imprégné dans l'âme de Sören l'angoisse et le sentiment du péché. Hermann Kafka, lui, a fait peser sur ses enfants son autorité, son égoïsme et son mépris pour la vocation littéraire du jeune Franz. Dans les deux cas, la figure paternelle incarne donc la loi, l'instance jugeante qui semble dénier au fils toute liberté de choix existentiel et prédétermine son angoisse des possibles.
- 7 Le second vecteur de cette angoisse est, chez Kafka comme Kierkegaard, le problème du mariage. Kafka rencontre Felice Bauer le 13 août 1912 et lui demande sa main mi-juin 1913. Fin mai 1914, il fête ses fiançailles officielles, mais dès le 12 juillet, rompt avec elle. Toutefois, après leurs retrouvailles à Bodenbach en janvier 1915, début juillet 1917, ils se fiancent de nouveau à Prague. Mais, dans la nuit du 9 au 10 août, après que sa tuberculose s'est déclarée, Kafka rompt définitivement avec la jeune femme. Le mariage est également impossible pour Kierkegaard, qui, après une douloureuse année de fiançailles avec Regine Olsen, une très jeune fille de dix-sept ans, brise en 1841 son engagement. Il ne cessera pourtant, comme Kafka, de revenir sur la légitimité esthétique et éthique du mariage : c'est là pour lui un contrat procédant d'une harmonie intime fondée sur la volonté de maintenir l'instant magique de l'amour romantique de la première rencontre. Il note ainsi dans *Ou Bien ou bien* :
 

Tu vois donc quel est le but que je me suis assigné — montrer que l'amour romantique peut être concilié avec le mariage et exister en lui, oui, que le mariage en est la vraie transfiguration<sup>2</sup>.
- 8 Si Kierkegaard souligne que l'amour ou la passion sont la substance du mariage, il affirme toutefois qu'il comporte « un élément éthique et religieux en lui que l'amour ne possède pas ; et pour cette raison le mariage est basé sur la résignation, l'amour ne l'est pas<sup>3</sup>. » Le mariage constitue en effet une « école du caractère » : « étant ainsi une harmonie intime, le mariage possède naturellement sa téléologie en lui-même »<sup>4</sup>. Cependant, l'ennemi essentiel du mariage n'est pas l'égoïsme inné des individus, mais le temps, dont il doit faire son allié pour pouvoir durer : « L'amour conjugal trouve donc son ennemi dans le temps, sa victoire dans le temps, son éternité dans le temps »<sup>5</sup>. Une telle conception suppose que le mariage puisse surmonter le poids de l'habitude et fasse du devoir un ami, qu'il devienne donc historique et éthique en combinant soumission à la durée et respect du contrat conjugal. Il suppose donc l'équilibre entre deux des trois stades principaux distingués par Kierkegaard dans *Les Stades sur le chemin de la vie* (1845), le stade esthétique et le stade éthique – qui préfigurent le troisième stade, religieux – et que Kierkegaard définit ainsi : « L'esthétique dans un homme est-ce par quoi il est immédiatement ce qu'il est ; l'éthique est-ce par quoi il devient ce qu'il devient<sup>6</sup>. »

- 9 Le stade esthétique est donc celui de la vie dans l'instant tandis que le stade éthique suppose l'ancrage dans la durée et le stade religieux le choix de l'éternité. Le mariage permet de substituer au culte de la jouissance et du plaisir dans l'instant, que symbolise le Don Juan du *Journal du séducteur* attaché à éviter tout attachement à une profession, à un ami ou à une femme, le sens de la responsabilité et du devoir.
- 10 S'il recourt à d'autres termes en opposant mariage et littérature, Kafka pose une alternative semblable à celle de Kierkegaard, puisqu'il oppose au solipsisme de l'écrivain la communauté du mariage. Mi janvier 1918 – alors que, le 24 novembre 1917, il a écrit à Max Brod avoir « consacré quelques instants à un livre » de Kierkegaard –, il part du thème du mariage de son ami pour élargir sa réflexion aux rapports entre mariage et littérature : « Je n'affirme pas que tu as épousé ta femme au nom de la littérature, mais que tu l'as fait malgré la littérature<sup>7</sup>. » Dans le *Journal* également, il ne cesse d'évoquer son tiraillement entre sa vocation littéraire et son désir de mariage et de famille. Tandis que Kierkegaard affirme dans *Ou bien ou bien* : « marie-toi, tu le regretteras ; ne te marie pas, tu le regretteras également »<sup>8</sup>, Kafka note dans ses carnets :
- Sans ancêtres, sans mariage, sans descendants, avec un violent désir d'ancêtres, de mariage, de descendants<sup>9</sup>.  
Je n'ai pas pu me marier ; à cette époque, tout en moi s'est révolté contre le mariage, si fort que j'aie aimé F. C'est principalement le désir de préserver mon travail littéraire qui m'en a empêché, car je croyais ce travail menacé par le mariage<sup>10</sup>.
- 11 Mais c'est sans doute cette lettre à Felice qui résume le mieux le déchirement existentiel de l'écrivain pragois tiraillé entre sa vocation littéraire et son aspiration à fonder une famille :
- [...] Il y avait et il y a toujours en moi deux êtres qui se combattent. L'un est presque comme tu voudrais l'avoir [...]. Mais l'autre ne pense qu'à son travail. [...] Le premier est dépendant du second ; jamais, jamais pour des raisons intérieures, il ne serait en mesure de l'abattre [...]. Quand [l]es autres se marient, ils sont presque rassasiés, et le mariage ne représente pour eux que la dernière et belle grosse bouchée. Pas pour moi : je ne suis pas rassasié [...]. J'ai une telle faim de mon travail qu'elle me fait perdre tout ressort<sup>11</sup>.
- 12 Mi-janvier 1918, Kafka évoque à nouveau l'inaptitude de Brod au mariage, mais ce sont encore ses propres doutes qui transparaissent dans cette affirmation qui oppose moins l'éthique du contrat à l'esthétique de la jouissance que la limitation à une femme unique à l'ouverture à la diversité du monde :
- De même, par exemple, que tu as épousé ta femme, et avec elle et par-delà elle la littérature, de même, [...] et par-delà elle la Palestine [...], un vrai époux [...], devrait certes épouser le monde en la personne de sa femme, à condition qu'il ne voie pas le monde à épouser au-delà de sa femme, mais sa femme à travers le monde<sup>12</sup>.
- 13 À travers le problème du mariage, c'est donc le problème de l'engagement, de la vocation individuelle que posent Kierkegaard et Kafka : Kierkegaard, par sa rupture avec Regine Olsen, a choisi de renoncer au stade éthique pour se trouver placé entre le stade esthétique et religieux. C'est finalement ce dernier qu'il choisit en développant le paradoxe de la pensée chrétienne et en opposant au solipsisme du sujet esthétique vivant dans l'instant l'éternité, la transcendance divine et la puissance de la foi. Quant à Kafka, il se trouve placé devant l'alternative entre le mode de vie éthique fondé sur le mariage et la limitation au stade esthétique de la création littéraire. Mais choisir lui semble chose impossible, comme en témoigne cette note de 1916 :

Abandonne cette erreur insensée qui consiste à établir des comparaisons entre toi et Flaubert, Kierkegaard ou Grillparzer. C'est là une attitude absolument puérile. [...] Flaubert et Kierkegaard savaient exactement où ils en étaient, ils avaient des intentions claires, ne calculaient pas et agissaient. Tandis que dans ton cas, il s'agit d'une perpétuelle succession de calculs, d'un flottement monstrueux qui dure depuis quatre ans<sup>13</sup>.

- 14 Kafka, dont la « vie est hésitation devant la naissance »<sup>14</sup>, semble donc pris par l'angoisse kierkegaardienne liée au vertige de l'individu auquel s'offre une pluralité de possibilités contradictoires. Dans *Le Concept de l'angoisse* (1844), Kierkegaard a démontré que cette liberté inhérente à tout individu est en même temps l'origine de la culpabilité et du péché : « Le possible de la liberté s'annonce dans l'angoisse. [...] L'individu, dans son angoisse non pas d'être coupable, mais de passer pour l'être, devient coupable<sup>15</sup>. » C'est exactement là le sentiment de Joseph K, sorte de double littéraire de Kafka, dont le procès est essentiellement le processus d'intériorisation d'une culpabilité imposée de l'extérieur, mais jamais avérée et dont la faute consiste précisément à ne pas s'engager dans l'existence par peur de faire le mal, à s'exclure de la loi qui régit la communauté humaine. Joseph K., qui reconnaît à la fin du *Procès* sa culpabilité, exprime sa faute en ces termes : « J'ai toujours voulu dans le monde mener vingt choses à la fois, et, pour comble, dans un dessein qui n'était pas toujours louable. C'était un tort<sup>16</sup>. » Un autre nom pour cette angoisse des possibles est l'« attermoiement illimité » que le peintre évoque devant Joseph K<sup>17</sup>. Il consiste en une prolongation infinie du procès de l'accusé, sauvé ainsi tant de la condamnation que de l'acquittement, mais dont ni la liberté, ni l'innocence ne peuvent être reconnues. Transposé au niveau existentiel, cet « attermoiement illimité » figure l'hésitation continuelle de Kafka entre les trois pôles de la loi individuelle de la création, de la loi morale du mariage et de la foi religieuse. Il est cristallisé dans la parabole *Devant la loi* que l'abbé conte à Joseph K dans la cathédrale : un homme reste des années durant planté devant la porte de la Loi, gardée par une sentinelle qui, à l'heure de la mort de l'homme, lui déclare : « Personne que toi n'avait le droit d'entrer ici, car cette entrée n'était faite que pour toi<sup>18</sup>. » C'est dans la conclusion de l'abbé que l'influence de la pensée de Kierkegaard sur les notions de liberté et de culpabilité kafkéennes est la plus palpable :

L'homme libre est supérieur à l'homme lié. Or l'homme qui est venu est libre, il peut aller où il lui plaît ; il n'y a que l'entrée de la Loi qui lui soit défendue [...]. S'il s'assied [...] à côté de la porte et passe sa vie à cet endroit, il le fait volontairement. [...] La sentinelle reste inférieure en savoir à l'homme, car l'homme voit l'éclat qui brille à travers la porte de la Loi<sup>19</sup>.

- 15 Tandis que Kierkegaard a opté pour le stade religieux, Kafka, tel cet homme conscient, mais coupable de n'avoir su user de sa liberté autrement que dans le vertige des possibles, demeure donc devant la porte, exclu d'un monde dont il se sent étranger puisqu'il a commis la faute de refuser le mariage qui lui aurait permis de s'intégrer à la communauté des hommes. Mais il est tout aussi éloigné de la transcendance divine. Il reste donc condamné à la solitude et à la mélancolie désespérée de l'esthéticien décrit dans *Ou bien ou bien*, dans les *Stades* et développée dans *La Maladie à la mort*, autre nom pour le péché ou la maladie du désespoir lié à la conscience du fini et à la quête de l'inaccessible infini divin. L'homme étant tendu en permanence entre le fini qu'il représente et l'infini auquel il aspire, il ne peut vivre que dans la souffrance, l'autoconsommation et la douloureuse conscience de n'être ni totalement lui-même, ni Dieu, l'Autre absolu auquel il aspire, mais auquel c'est un péché que de vouloir s'identifier :

Le moi est la synthèse consciente d'infini et de fini [...] et dont la tâche est de devenir soi, ce qu'elle ne peut qu'en se rapportant à Dieu. [...] Le développement doit donc consister à s'éloigner infiniment de soi en rendant le moi infini, et à revenir infiniment à soi en rendant le moi fini. [...] Si donc le moi ne devient pas lui-même, il n'est pas lui-même ; mais ne pas être soi, c'est justement le désespoir<sup>20</sup>.

- 16 Si Kierkegaard tente donc de surmonter ce désespoir existentiel en optant pour le stade religieux, Kafka, tout comme Joseph K. et l'homme devant la Loi, demeurent des êtres désespérés parce que victimes de leur liberté et leur conscience de la limite qui les sépare de l'infini.

- 17 C'est pourquoi, bien qu'il ait eu très tôt la conscience d'une affinité avec la vie du penseur danois, à partir de 1917-1918, Kafka fait montre d'une distanciation croissante par rapport à sa pensée. Toutefois, l'ambiguïté de ses propos envers Kierkegaard est encore flagrante :

Kierkegaard est une étoile, mais au-dessus d'une contrée qui m'est presque inaccessible, je me réjouis que tu t'apprêtes à le lire, je ne connais que *Crainte et Tremblement*<sup>21</sup>.

- 18 Début mars 1918, Kafka évoque également sa « ressemblance physique avec lui [qui] a maintenant presque complètement disparu »<sup>22</sup>. Il ajoute plus loin une note qui témoigne de son intérêt constant pour le caractère de l'homme :

Ni ici, ni là, on ne peut dire qu'il soit seulement négatif. Dans *Crainte et Tremblement* par exemple [...], sa positivité va jusqu'au monstrueux [...]. L'homme ordinaire (avec lequel du reste, bizarrement, il savait si bien s'entretenir), il ne le voit pas et peint son monstrueux Abraham dans les nuages. Mais ce n'est pas une raison pour le juger négatif [...]. Et puis, qui dira tout ce qu'il y avait dans sa mélancolie<sup>23</sup>.

- 19 Fin mars de la même année, une autre lettre à Max Brod témoigne encore de l'influence des concepts kierkegaardiens sur la pensée et l'œuvre de Kafka :

Tu évoques sa profondeur de réflexion et tu sens apparemment comme moi qu'on ne peut pas se soustraire au pouvoir de sa terminologie, de ses découvertes conceptuelles. Par exemple, le concept de dialectique chez lui, ou encore cette classification en « chevaliers de l'infini » et « chevaliers de la foi », ou encore son concept de « mouvement ». Celui-là peut vous porter en ligne droite jusqu'au bonheur de la connaissance et même un coup d'aile plus loin<sup>24</sup>.

- 20 Néanmoins, fin 1918, après la seconde rupture avec Felice, Kafka devient plus préemptoire et cassant dans ses propos sur *Ou bien ou bien*, qu'il vient de lire :

J'ai commencé [...] à lire *Ou bien ou bien*, dans un état particulièrement indigent, et maintenant je reçois, envoyés par Oskar, les derniers livres de Buber. Livres atroces, odieux, tous les trois ensemble. Ils sont justes et précis et, surtout *Ou bien ou bien*, écrits avec la plume la plus acérée [...], mais ils sont à désespérer [...]. Leur abomination me grandit entre les mains<sup>25</sup>.

- 21 Dès lors, ses propos témoignent d'une volonté d'oubli de la pensée de Kierkegaard que l'on pourrait interpréter comme un véritable refoulement associé à son renoncement à Felice :

Il se peut que je me sois vraiment égaré dans Kierkegaard. [...]. Le problème de la réalisation de son mariage est son affaire essentielle, son affaire qu'il porte continuellement jusqu'à sa conscience ; j'ai vu cela dans *Ou bien ou bien*, dans *Crainte et tremblement*, dans la *Répétition*. [...], mais, bien que Kierkegaard me soit en ce moment d'une manière ou d'une autre toujours présent à l'esprit, je l'ai véritablement oublié, tant je vagabonde ailleurs, sans toutefois jamais perdre entièrement contact avec sa pensée [...]. N'empêche que je ne puis toujours pas lire le premier livre de *Ou bien ou bien* sans répugnance<sup>26</sup>.

- 22 Si le problème du mariage ne hante plus Kafka à cette date, c'est qu'il l'a surmonté en le transposant sous forme de fictions telles *Le Verdict*, où le père de Georg Bendemann dénie à son fils le droit d'épouser Frieda Brandenfeld, sorte de double littéraire de Felice Bauer. En outre, sans avoir dépassé l'alternative entre le stade esthétique et éthique, il appréhende ces deux modes de vie différemment. Il n'oppose plus en effet l'individualisme créateur au contrat éthique du mariage, mais le moi et le monde. C'est un rapport authentique au monde qu'il tente dès lors de restaurer, mais qu'il ne peut atteindre que par la création littéraire, associant ainsi les modes esthétique et éthique dans sa quête de vérité et de pureté.
- 23 On assiste alors à une troisième phase de critique indirecte, mais plus nuancée et ironique, où Kafka se concentre essentiellement sur *Crainte et tremblement* (1843). Kierkegaard y analyse le problème de la suspension de l'éthique au profit du commandement divin à travers la figure d'Abraham sommé par Dieu de lui sacrifier son fils unique, Isaac, donc de faire prévaloir le commandement divin sur l'amour paternel. Il déclare en effet à Isaac : « Stupide ! crois-tu donc que je suis ton père ? Je suis un idolâtre [...]. Je fais mon bon plaisir », justifiant ensuite devant Dieu sa trahison : « il vaut mieux qu'il me croie un monstre que de perdre la foi en toi<sup>27</sup>. »
- 24 Abraham représente pour Kierkegaard le chevalier de la foi qu'il oppose au chevalier de la résignation, au héros tragique qui renonce à son individualité pour se vouer à la loi morale générale, tandis qu'Abraham agit individuellement, en vertu de l'absurde :
- Le chevalier de la foi est le seul heureux, l'héritier direct du monde fini, tandis que le chevalier de la résignation est un étranger vagabond. [...] Abraham, par foi, agit en vertu de l'absurde, car c'est l'absurde qu'il soit comme individu au-dessus du général [...]. Le héros tragique renonce à lui-même pour exprimer le général ; le chevalier de la foi renonce au général pour devenir l'individu<sup>28</sup>.
- 25 Si Kierkegaard affirme ainsi que l'absolue vocation de l'homme est religieuse, que l'homme ne peut avoir de sens qu'en et par Dieu, Kafka part du principe que l'incommensurabilité de la foi isole l'homme du monde et l'entraîne au mépris du monde. Or, Kafka affirme qu'il n'y a qu'un combat possible, celui entre l'homme et le monde, et que l'homme se doit de « seconder le monde », tel l'écrivain qui le fait surgir en exorcisant ses images intérieures :
- Vivre signifie : être au milieu de la vie ; voir la vie avec le regard dans lequel je l'ai créée [...].
- 26 Il n'est pas nécessaire que tu sortes de ta maison ; reste à ta table et écoute. [...] Le monde viendra s'offrir à toi pour que tu le démasques, il ne peut faire autrement, extasié, il se tordra devant toi<sup>29</sup>.
- 27 Il oppose ainsi à la singularité de l'individu isolé des hommes par la foi la nécessité de répondre à l'appel du monde, même si la fusion totale avec ce dernier demeure utopique. Les métaphores de la cuirasse, de la prison ou du labyrinthe, constantes dans le *Journal* et l'œuvre narrative de Kafka, figurent cette impossibilité d'advenir au monde et à autrui, tant les obstacles sont insurmontables. Le premier est la loi inhérente au monde qui suppose le sacrifice de l'individu :
- Disposer librement d'un monde tout en ayant le mépris de ses lois. L'acte qui impose la loi. Bonheur de cette fidélité à la loi. Mais il n'est pas possible de n'imposer au monde que la loi [...]. Ce ne serait pas là une loi mais un acte arbitraire, séditieux, une condamnation de soi-même<sup>30</sup>.



- 28 Si Kafka s'oppose à l'Abraham de Kierkegaard, c'est qu'il représente un sublime que Kafka rejette en utilisant des images triviales et grotesques qui insistent sur le double écart d'Abraham non seulement par rapport à une transcendance divine jugée inaccessible, mais surtout par rapport au monde humain. Il met ainsi en scène un Abraham englué dans un monde sensible dont il ne peut se dépêtrer :

Je pourrais concevoir un autre Abraham [...] qui serait prêt à répondre à l'exigence du sacrifice sur le champ, avec l'empressement d'un garçon de café, et pourtant n'arriverait pas à accomplir le sacrifice parce qu'il ne pourrait pas quitter sa maison<sup>31</sup>.

- 29 Dans la suite de cette lettre, aux accents parodiques et blasphématoires, Kafka fait même d'Abraham une figure grotesque, un Don Quichotte absurde et crasseux :

Il craint non de partir avec son fils en tant qu'Abraham sans doute, mais en cours de route, de se transformer en Don Quichotte. Le monde aurait été épouvanté jadis par Abraham s'il l'avait regardé agir ; mais celui-là craint qu'à sa vue, le monde ne crève de rire. Or, ce n'est pas le ridicule en soi qu'il craint [...], c'est que le ridicule ne le rende encore plus vieux et plus repoussant, qu'il ne rende son fils encore plus crasseux, encore plus indigne d'être vraiment appelé. Un Abraham qui se présente sans être appelé ! C'est comme si, à la fin de l'année, le meilleur élève de la classe devait solennellement recevoir un prix et que [...] le plus mauvais élève, ayant mal entendu, sortît de son banc crasseux du dernier rang, tandis que la classe entière éclate de rire<sup>32</sup>.

- 30 Comme le souligne fort justement Ralf Goebel<sup>33</sup>, le rapport absolu de l'individu Abraham à Dieu est ici inversé en un rapport de dépendance sociale (celle du garçon de café) ou en une hiérarchie appréhendée selon des critères sociaux ou intellectuels (la saleté, le dernier de la classe) et manifestée par une servilité et une dépendance excessives. Kafka souligne ainsi l'illusion de croire à un fondement divin de l'existence. Dans le *Journal*, il constate la « pauvreté spirituelle » d'Abraham qui ne comprend pas l'incommunicabilité du paradoxe opposant le général et le particulier et qui, se trouvant à la charnière entre un monde transitoire qu'il rejette et une inaccessible transcendance, est condamné à l'immobilité :

Ce monde transitoire ne suffit pas à la prévoyance d'Abraham, c'est pourquoi il décide d'émigrer et de se transporter avec lui dans l'éternité. Mais soit que la porte de sortie, soit que la porte d'entrée soit trop étroite, il ne parvient pas à faire passer la voiture de déménagement. Il attribue cela à la faiblesse de sa voix de commandement. C'est là le tourment de sa vie<sup>34</sup>.

- 31 L'Abraham de Kafka tend donc non vers le divin, mais vers la diversité du monde :

Abraham est pris dans l'illusion suivante : il ne peut pas supporter la monotonie du monde. Or, comme l'on sait, le monde est prodigieusement divers [...]. Naturellement Abraham sait cela aussi. S'il se plaint de la monotonie du monde, c'est donc qu'il se plaint en réalité de ne pas se confondre assez intimement avec la diversité du monde. Donc, en réalité, qu'il prend un tremplin pour sauter dans le monde<sup>35</sup>.

- 32 Or cette fusion, quoique toujours postulée, est impossible dans le monde. L'homme y est condamné à une errance labyrinthique comme Karl Rossmann dans les rues de New-York dans *Le Disparu*, comme Joseph K. dans les couloirs du tribunal du *Procès* ou comme K. qui erre sur les chemins déserts du château dont il reste perpétuellement exclu. La faute, la culpabilité dont parle Kierkegaard dans *La Maladie à la mort*, est même souvent inscrite dans la chair de l'homme, marquant ainsi sa finitude et sa faute de vouloir atteindre une forme d'infini impalpable : ainsi la pomme qui marque l'empreinte de la loi paternelle dans *La Métamorphose*, la loi éthique inscrite dans la chair du condamné



dans *La Colonie pénitentiaire*, la blessure rose du malade du *Médecin de Campagne*, la cicatrice du singe de *Communication à une académie* ou la condamnation du sujet à mort par son père dans *Le Verdict*, ou par la société gardienne de la Loi dans *Le Procès*.

- 33 De même, le K. du *Château* en restera toujours exclu, puisqu'il n'obtiendra jamais l'autorisation de voir Klamm, son seigneur, que Max Brod a interprété comme allégorie de la grâce divine à laquelle aspire le protagoniste, mais que la plupart des critiques, s'appuyant sur la signification de ce mot en tchèque – l'illusion – analysent plus volontiers comme figure de l'inaccessible transcendance. Cette opacité du monde aussi inaccessible au sujet que l'infini divin est figurée par l'absolue absence de repères du paysage qui entoure le château, dont nulle lumière n'émane à l'arrivée de K :

Il était tard lorsque K. arriva. Une neige épaisse couvrait le village. La colline était cachée par la brume et par la nuit, nul rayon de lumière n'indiquait le grand château<sup>36</sup>.

- 34 Dans le *Journal* de 1922, on retrouve cette image d'un chemin sombre et solitaire figurant le désespoir existentiel de l'homme sans Dieu :

Ma situation dans ce monde est terrible, je suis ici seul à Spindelmühle, et par surcroît, dans un chemin abandonné où, dans le noir, on glisse constamment sur la neige, un chemin absurde, sans but terrestre<sup>37</sup>.

- 35 Si Kafka s'est éloigné de Kierkegaard dès 1917-1918, ne s'est-il donc pas avant tout éloigné de lui-même ? Comme le note fort justement Bert Nagel, « ce dialogue critique avec Kierkegaard est en partie aussi un dialogue critique de Kafka avec Kafka. Kafka veut se libérer de Kierkegaard comme il veut se libérer de lui-même<sup>38</sup>. » Le sentiment qu'il partage avec Kierkegaard est toujours la mélancolie, le désespoir de ne pouvoir accéder à l'infini divin associé au sentiment du péché de ne pouvoir, en sa qualité d'homme, s'ouvrir aux infinis possibles du monde. Dès 1917, au moment du plus fort rejet de Kierkegaard, Kafka n'a de fait cessé d'évoquer sa quête du divin dans des notations proches de la supplication :

Prends-moi dans tes bras, c'est l'abîme.  
Prends-moi, prends-moi, tissu de folie et de douleur<sup>39</sup>.

- 36 Si Kafka diffère de Kierkegaard, c'est donc que son espoir et sa foi ne sont pas aussi forts que chez le penseur danois. Tandis que Kierkegaard met l'accent sur le possible, le franchissement de la limite entre l'humain et le divin, Kafka, lui, se persuade de l'impossibilité de ce dépassement. Ses aphorismes *Lui* témoignent du désespoir de cette quête et de son sentiment d'être prisonnier du fini du monde humain tout en aspirant à un infini divin douloureusement proche et éloigné à la fois :

Il se serait accommodé d'une prison. Finir en prisonnier, ce serait un but de vie. Mais c'était une cage. Indifférent, souverain, le bruit du monde était là comme chez lui et passait à flots à travers la grille, en vérité le prisonnier était libre [...].  
Il se sent prisonnier sur cette terre, il est à l'étroit. [...]. Mais si on lui demande ce qu'il voudrait vraiment, il ne peut pas répondre, car [...] il n'a aucune idée de la liberté<sup>40</sup>.

- 37 L'image de la prison illustre bien cette idée d'obstacle existentiel au dépassement de la limite entre le sujet et le monde et entre le monde et Dieu. Mais l'obstacle tient moins à la complexité du monde ou à l'inaccessibilité du divin qu'à l'angoisse intérieure du sujet qui n'éprouve sa liberté que dans l'incapacité de choisir et de s'engager.

- 38 Mais tout n'est pas encore dit. L'ultime note du *Journal* fait surgir, en un sursaut désespéré, le monde tant cherché, comme si, à l'heure de la mort de Kafka, la porte du gardien de la Loi du *Procès* s'ouvrait brusquement, comme si le château s'éclairait enfin,

apaisant la mélancolie et l'angoisse kafkéennes : « Aveu, aveu sans restriction, porte qui s'ouvre brusquement, à l'intérieur apparaît le monde dont jusque-là le reflet terni restait dehors<sup>41</sup>. » La mort semble ainsi abolir l'angoisse, la mélancolie, la déchirure qui plaçait Kafka entre le solipsisme de l'esthète, l'ouverture à la loi du monde et l'aspiration à l'infini divin. Kafka semble ainsi, à l'heure de son dernier souffle, rejoindre Kierkegaard, franchir la limite, ouvrir la porte qui le séparait du dernier stade religieux. Les « frères de sang » se sont donc retrouvés. Kafka a dépassé les obstacles sur son chemin pour atteindre un but qui, même s'il demeure à l'état de postulat ou d'utopie, lui offre la nourriture existentielle qui manquait si cruellement au jeûneur d'un *Artiste de la faim*, autre double littéraire de Kafka, dont la contradiction existentielle pourrait se résumer ainsi : « Il n'y a qu'un but, pas de chemin. Ce que nous nommons chemin est hésitation<sup>42</sup>. »

---

## NOTES

1. . *Journal*, 21 août 1913, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1984, p. 307.
2. . Kierkegaard, *Ou bien ou Bien*, La légitimité esthétique du mariage, Paris, Gallimard, 1943, p. 370.
3. . *Op. cit.*, p. 373.
4. . *Op. cit.*, p. 393.
5. . *Op. cit.*, p. 450.
6. . *Op. cit.*, L'équilibre entre l'esthétique et l'éthique, p. 479.
7. . Lettre à Max Brod, mi-fin janvier 1918, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1984, p. 875.
8. . *Ou bien ou Bien*, Laffont, p. 45.
9. . *Journal*, janvier 1922, p. 524.
10. . *Journal*, mars 1914, p. 342.
11. . Lettre à Felice, fin octobre, début novembre 1914, Paris, Gallimard, 1989, p. 653-656.
12. . Lettre à Max Brod, mi janvier 1918, p. 869.
13. . *Journal*, 27 août 1916, p. 425-426.
14. . *Journal*, 24 janvier 1922, p. 527.
15. . Kierkegaard, *Le Concept de l'angoisse*, Paris, Gallimard, 1835, p. 79-80.
16. . Kafka, *Le Procès*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, chapitre X, p. 464.
17. . *Op. cit.*, chapitre VII, p. 403.
18. . *Op. cit.*, chapitre IX, p. 455.
19. . *Op. cit.*, chapitre IX, p. 458-459.
20. . Kierkegaard, *La Maladie à la mort*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, p. 1220.
21. . Lettre à Oskar Baum, octobre-novembre 1917, p. 829.
22. . Lettre à Max Brod début mars 1918, p. 888.
23. . *Op. cit.*, p. 888.
24. . Lettre à Max Brod, fin mars 1918, p. 891.
25. . Lettre à Brod mi-fin janvier 1918, p. 875.
26. . Lettre à Max Brod, début mars 1918, p. 888.
27. . *Crainte et tremblement*, Paris, Aubier, s. d., p. 10-11.

28. . *Op. cit.*, p. 75, 84 et 121.
  29. . *Journal*, février-décembre 1918, p. 476 et 485.
  30. . *Journal*, p. 516.
  31. . Lettre de juin 1921 à Klopstock, p. 1082.
  32. . *Op. cit.*, p. 1082-1083.
  33. . Ralf J. Goebel, *Kritik und Revision, Kafkas Rezeption mythologischer, biblischer und historischer Traditionen*, Frankfurt, Peter Lang, 1986, p. 97.
  34. . *Journal*, février-décembre 1918, p. 485-486.
  35. . *Journal*, 1918, p. 486.
  36. . *Le Château*, chapitre I, L'Arrivée, Paris, Gallimard, 1976, p. 493.
  37. . *Journal*, 29 janvier 1922, p. 531.
  38. . Bert Nagel, *Kafka und die Weltliteratur*, München, Winkler, 1983, p. 279.
  39. . *Journal*, juillet 1916, p. 417.
  40. . *Aphorismes Lui, Journal*, p. 493.
  41. . *Journal*, 1923, p. 552.
  42. . *Op. cit.*, 17 septembre 1920, p. 503.
- 

## RÉSUMÉS

La relation souvent méconnue que Kafka noue avec Søren Kierkegaard à partir de 1913 et jusqu'à sa mort, est ambiguë parce que double. Leur affinité est d'abord existentielle, liée au problème du mariage, du père, d'une mélancolie et d'une angoisse constantes. Mais plus problématique est leur rapport intellectuel : si Kafka semble fortement influencé par l'anthropologie kierkegaardienne qui distingue trois stades de développement de l'homme, le stade esthétique, éthique et religieux, ainsi que par ses concepts de limite, d'angoisse comme vertige des possibles et de désespoir comme maladie mortelle, des différences notables opposent les deux penseurs. Kierkegaard opte, après sa rupture avec Regine Olsen, pour le stade religieux, tandis que Kafka s'en tient jusqu'en 1917 au stade esthétique en assumant sa seule vocation littéraire. Il semble toutefois, entre 1917 et 1918, pencher vers le stade éthique en tentant de restaurer un rapport authentique avec le monde et en se démarquant de l'option religieuse de Kierkegaard qu'il interprète comme mépris de ce monde. A la fin de sa vie, Kafka semble pourtant se rapprocher à nouveau du penseur danois en exprimant son aspiration désespérée à la transcendance tout en affirmant l'impossibilité d'accéder totalement au stade religieux. L'histoire de ce dialogue entre deux pensées se donne donc comme le récit du refoulement de la problématique du mariage, comme l'expression de la fascination kafkéoienne pour la limite ainsi que d'une quête mystique incessante, quoique souvent déniée par Kafka, dont la philosophie et l'existence de Kierkegaard permettent *a contrario* de percevoir bien des contradictions constitutives de son être et de son œuvre.

Die oft verkannte Beziehung, die Kafka mit Søren Kierkegaard ab 1913 bis zu seinem Tod anknüpft, ist zweideutig, weil zwiespältig. Ihre Affinität ist zunächst existentieller Natur und mit der Problematik der Heirat, des Vaters und der ständigen Melancholie und Angst verbunden. Problematischer ist doch ihr geistiges Verhältnis : Kafka scheint durch die Kierkegaardsche Anthropologie tief beeinflusst worden zu sein – welche drei Stadien menschlicher Entwicklung, das ästhetische, ethische und religiöse Stadium, unterscheidet –, so wie durch seine Begriffe der

Grenze, der Angst als Schwindel vor den Möglichkeiten, und der Verzweiflung als Krankheit zum Tode. Doch werden beide Denker durch wesentliche Unterschiede getrennt. Nach dem Bruch mit Regine Olsen wählt Kierkegaard das religiöse Stadium, während Kafka bis 1917 beim ästhetischen Stadium verharret, indem er seine einzige literarische Berufung auf sich nimmt. Doch scheint er zwischen 1917 und 1918 eine Neigung zum ethischen Stadium zu verspüren, indem er versucht, einen authentischen Bezug zur Welt wiederherzustellen und sich von der religiösen Wahl Kierkegaards zu distanzieren, welche er als Weltverachtung interpretiert. Gegen Ende seines Lebens scheint sich Kafka dem dänischen Denker doch wieder zu nähern, indem er seine verzweifelte Hoffnung auf die Transzendenz äußert, wobei er die Unmöglichkeit behauptet, das religiöse Stadium völlig erreichen zu können. So erweist sich die Geschichte dieses Dialogs zwischen zwei Denkweisen als der Bericht der Verdrängung der Heiratsproblematik, als Ausdruck der kafkaschen Faszination für die Grenze und einer ständigen, doch von Kafka oft geleugneten mystischen Suche. So erlauben es Kierkegaards Philosophie und Existenz, viele Kafkas Wesen und Werk innewohnende Widersprüche *a contrario* aufzudecken.

AUTEUR

**FLORENCE BANCAUD-MAENEN**

Université de Rouen